UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDE

SUR LA

CONFESSION TÉTRAPOLITAINE

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le mai 1866, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

CHARLES BARTHOLOMÉ,

DE SCHILTIGHEIM (BAS-RHIN).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1866.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0002

A LA MÉMOIRE DE MON PÈRE.

CH. BARTHOLOMÉ.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté.

M. SCHMIDT, Président de la soutenance.

MM. SCHMIDT,
REUSS,
COLANI,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

ÉTUDE

SUR

LA CONFESSION TÉTRAPOLITAINE.

I.

Dans l'espoir que les quelques lecteurs de ce travail sont assez versés dans l'histoire ecclésiastique, pour avoir présents à la mémoire les faits qui se sont passés avant l'époque dont nous nous occupons, il nous semble inutile de faire le récit de la suite de ces événements. Nous nous bornerons donc à rappeler en peu de mots ce qui sert d'introduction à notre sujet. On connaît la haine de Charles-Quint pour le protestantisme, et ses efforts constants pour la suppression de la Réforme; il n'attendait que l'occasion favorable pour agir. Cette occasion, il la trouva après la défaite de François Ier à Pavie, et la paix de Madrid conclue en 1526. Il en profita. L'exécution de l'édit de Worms fut demandée en 1524, par le légat Campeggi; des lettres menaçantes furent adressées aux protestants d'Allemagne, et les États catholiques sommés de maintenir l'édit de Worms. Tout allait donc se tourner contre les protestants et l'orage était près d'éclater. Cependant le moment n'était pas encore venu. Le pape, effrayé de la toute puissance de l'empereur, avait conclu une alliance avec François Ier, et les protestants eux-mêmes commencèrent à faire des

préparatifs : le landgrave Philippe de Hesse avait décidé l'électeur de Saxe à conclure avec lui la ligue de Torgau. Les protestants espéraient alors pouvoir jouir encore pendant un certain temps de quelque tranquillité, et la Diète de Spire (juin 1526) était venue confirmer leurs espérances.

Malheureusement la face des choses changea tout à coup : l'empereur prit et pilla Rome (6 mai 1527), humilia le pape, détruisit deux armées françaises et sortit de cette guerre plus puissant que jamais. Les États catholiques profitèrent de ces succès, et la Diète de Spire (1529) empêcha tout progrès de la Réforme. C'est alors que les États protestants se virent obligés de se défendre : persécutés comme ils l'étaient, ils n'avaient d'autre parti à prendre que d'envoyer une députation à l'empereur lui-même pour protester contre le recès de la dernière Diète de Spire. Cette députation fut reçue à Plaisance; mais la manière dont Charles-Quint l'accueillit fut peu rassurante pour ces derniers. Du reste, on s'y était attendu; aussi le landgrave de Hesse ne négligea-t-il rien pour provoquer, immédiatement après la Diète de Spire, une alliance générale entre tous les protestants. A cet effet, il réunit les députés des États dans la petite ville de Rotach. Strasbourg, Nuremberg et Ulm secondèrent ses efforts de conciliation, mais l'électeur de Saxe, sur le conseil de Luther et des théologiens de Wittemberg, y opposa la plus vive résistance. Voilà pourquoi les discussions de Rotach n'eurent aucun résultat définitif, et furent remises à une autre réunion qui devait avoir lieu à Schwabach, dans le courant du mois d'août. Pendant ce temps, le landgrave ne cessa de travailler à la réalisation de son

projet, mais tous ses efforts furent vains; il ne réussit qu'à provoquer la déclaration formelle de la part de l'électeur, que jamais il ne s'unirait qu'à ceux qui, comme lui, professeraient la seule et vraie foi chrétienne (baptême et sainte Cène). Les différentes manières d'expliquer le *τουτό ἐστι* avaient jeté la désunion entre les protestants dans un moment où plus que jamais un même lien aurait dû les unir.

Nous passerons sous silence, et les extravagances de Carlstadt, et la véhémente discussion engagée entre Luther et Zwingli. Qu'il nous soit permis cependant de rappeler en passant que les théologiens de Strasbourg, en recevant Carlstadt au milieu d'eux, en penchant dès le commencement pour la manière de voir de Zwingli, s'étaient attiré la colère du réformateur allemand. Aussi cette ville fut-elle une de celles qui, dans la question de l'alliance générale, rencontrèrent le plus d'opposition.

Le landgrave de Hesse fut infatigable. Prévoyant la guerre qui devait éclater infailliblement, et comprenant la nécessité de réunir toutes les forces dont pouvaient disposer les protestants, pour résister à l'empereur, il s'efforçait de faire partager sa manière de voir à l'électeur. Mettre en présence les principaux chefs des deux partis lui paraissait être le meilleur moyen de provoquer une conciliation. Les théologiens, au contraire, ne s'attendaient pas à un résultat bien satisfaisant. Aussi ne fut-ce que sur les conseils pressants de Jacques Sturm, de Strasbourg, que Zwingli se décida à assister au colloque de Marbourg. Luther lui-même ne s'y rendit que pour faire voir à ses adversaires qu'il n'était pas moins qu'eux partisan de la paix. Cependant il désespérait de pouvoir s'entendre avec Zwingli; quant à Œco-

lompade, Bucer et Hédio, il avait encore quelque espoir de les ramener à la vraie foi. Personne n'ignore le résultat de cette conférence ; il fut nul, et la même division continua encore à séparer les deux partis. Bucer donna lecture de quelques articles de foi. Luther refusa de porter un jugement quelconque, et se contenta de dire que « ces Strasbourgeois sont animés d'un autre esprit. »

Quelques théologiens remanièrent ensuite les quinze articles que Luther avait rédigés lors de la conférence et en formèrent une espèce de confession de foi en dix-sept articles connus sous le nom d'*articles de Schwabach* (Schmalkalden ou Torgau).

Comme nous l'avons dit plus haut, une seconde tentative d'union devait être faite à Schwabach. Elle eut lieu ; mais les députés de la Saxe demandèrent avant tout la signature des articles dont nous venons de parler, et les envoyés de Strasbourg et d'Ulm n'ayant reçu aucune instruction à ce sujet, demandèrent que la réunion fût dissoute ; on en fixa une autre pour le 13 décembre à Schmalkalden. Des nouvelles inquiétantes arrivées d'Italie hâtèrent l'assemblée des protestants ; l'électeur les convoqua quinze jours plus tôt, mais, le premier moment d'inquiétude passé, il fut moins disposé que jamais à faire la moindre concession. Les députés de la plupart des villes demandèrent alors à soumettre à leurs magistrats la question de la signature des dix-sept articles. Cette demande leur fut accordée, et l'on décida que les réponses devaient être envoyées à Nuremberg (janvier 1530). Quant aux deux villes de Strasbourg et d'Ulm, elles ne furent même plus convoquées.

La nouvelle réunion eut lieu, mais l'alliance ne fut pas conclue; au contraire, plusieurs villes (Memmingen, Lindau, Constance et Kempten) n'y envoyèrent même pas de représentants. Exclue de la sorte, la ville de Strasbourg conclut une alliance définitive avec Bâle, Berne et Zurich, alliance qui devait durer quinze ans, à partir du 5 janvier 1530.

Tel était l'état des choses lorsque l'empereur, qui se trouvait alors en Italie, convoqua la Diète d'Augsbourg le 22 janvier 1530. Les États protestants se réunirent dans le courant du mois de mai, mais attendirent, pour agir, l'arrivée de l'empereur, qui n'avançait qu'à petites journées. Luther se trouvait en ce moment à Cobourg. Quoique éloigné de la ville d'Augsbourg, il prit cependant une part active à toutes les questions débattues dans cette Diète. Ses relations avec l'électeur, Mélanchton, Jonas et autres ne cessèrent pas un instant. De tous ses écrits datant de cette époque, nous ne citerons, comme le plus important, que sa lettre aux ecclésiastiques (*Vermahnung an die Geistlichen versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg*). Les magistrats de Strasbourg y avaient envoyé comme représentants de leur ville Jacques Sturm et Mathis Pfarrer; leur seule mission devait être de travailler avant tout à l'union de tous les États protestants, de demander la convocation d'un conseil général, et de justifier aux yeux de l'empereur l'alliance de Strasbourg conclue avec les villes suisses, alliance uniquement défensive dont nous avons parlé plus haut. Si le projet d'union entre tous les protestants ne se réalisa pas, certes la faute n'en était pas aux envoyés de Strasbourg. Puissamment secondés par Philippe de Hesse, ils avaient fait

tous leurs efforts pour triompher de la résistance de l'électeur, et pour se faire admettre à la signature de la confession rédigée par Mélanchthon. C'est en vain qu'ils s'efforcèrent de faire voir l'accord qui régnait entre eux et les luthériens sur tous les points à l'exception de la sainte Cène; c'est en vain qu'ils relevaient la petite différence qui les divisait sur cette question: l'électeur resta sourd à leurs paroles. Sur ces entrefaites l'empereur arriva à Augsbourg. Il fit son entrée dans la ville, le 15 juin 1530 vers le soir. Le 20 juin, la Diète fut ouverte par une messe solennelle, et le même jour les discussions s'engagèrent sur la question de savoir si l'on parlerait d'abord de la religion ou de la défense contre les Turcs. Grâce aux instances des protestants, on décida que la discussion sur la religion aurait la priorité.

Notre dessein n'est pas de passer en revue les différentes phases de cette mémorable Diète; qu'il nous suffise de dire que le 25 juin les protestants présentèrent à Charles-Quint la confession dite *d'Augsbourg*, réfutée, après une lecture publique, par Eck, Faber, Cochléus et Wimpina.

La position des villes qui, comme Nuremberg et Reutlingen, n'avaient pas signé la confession luthérienne, était assez critique. C'est sur elles surtout que l'empereur pouvait faire éclater sa colère, d'autant plus qu'aucun lien commun ne les unissait; en effet, les unes penchaient pour la doctrine de Zwingli, et les autres étaient indécises. Charles-Quint profita de cette division, et se hâta de convoquer, immédiatement après la lecture de la confession luthérienne, les députés des différentes villes; non-seulement il leur enjoignit de

se soumettre à la décision de la Diète de Spire, mais leur fit même prévoir sa colère en cas de résistance. Les menaces de Charles-Quint n'intimidèrent nullement ces villes; bien au contraire, J. Sturm fut envoyé vers l'empereur pour lui déclarer que leur conscience leur défendait formellement d'admettre la décision de la Diète de Spire. Ce dernier somma ces villes de lui exposer par écrit les motifs de leur refus, c'est-à-dire en d'autres termes, de lui présenter leur propre confession de foi. C'est alors que plusieurs villes, entre autres Kemptem, Heilbronn, Wissembourg, Windsheim, se rapprochèrent des luthériens et signèrent leur confession. Ulm, Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau persistèrent dans leur refus, malgré les menaces de l'empereur. Ulm cependant rétrograda; jusqu'alors fidèle alliée de Strasbourg, elle n'osa point se déclarer en faveur des «sacramentaires,» et fit rédiger par Conrad Sam une confession particulière aussi modérée que possible.

Sturm et Pfarrer alors ne virent plus d'autre expédient que de faire rédiger immédiatement une confession spéciale. Ils appelèrent par conséquent à eux les deux principaux théologiens de Strasbourg, Jean Bucer et Wolfgang Capito. Le premier arriva à Augsbourg le 23 juin, le second le 27 du même mois, et le 11 juillet déjà la confession basée sur un écrit du Capito: «*Apologie aller Neuerung halb so durch Gottes Wort, zu Strassburg eingebracht, und im Namen eines ehrsamen Rathes geschehen möcht*,» publié sur les ordres du magistrat (mars 1530), put être présentée à l'empereur. Cette confession reçut l'approbation du magistrat de Strasbourg, et les députés des villes de

Constance, Lindau et Memmingen n'hésitèrent point à la signer de concert avec ceux de Strasbourg. Telle fut l'origine de la confession connue sous le nom de *Tetrapolitana* (*Argentinensis* ou *Suevica*) dont nous nous sommes proposé l'étude.

L'empereur ne cherchait plus à cacher ses dispositions à l'égard de ces quatre villes. Le 8 juillet, leurs députés se présentèrent dans le palais de l'empereur (Rœhrich, *Histoire de la réformation en Alsace*); ils ne furent point reçus en audience. Charles-Quint leur fit dire que des choses plus importantes l'occupaient en ce moment et les pria de revenir le lendemain. Le lendemain l'empereur était à la chasse, et ils durent remettre leur confession entre les mains du vice-chancelier Balthasar Meckel, plus tard évêque de Constance. Bucer n'avait pas perdu tout espoir d'un rapprochement avec les luthériens. En attendant la réponse de l'empereur à leur Confession, qui ne fut jamais lue publiquement, il s'adressa à Brück, le chancelier de l'électeur, dans l'espoir de pouvoir obtenir une conférence avec Mélanchthon; ce dernier refusa. Il s'adressa ensuite à Luther dans le même but; mais celui-ci ne daigna pas même lui donner de réponse. Strasbourg et ses alliées se trouvaient donc isolées et l'empereur même semblait les avoir oubliées. Ce ne fut que trois mois après qu'on les convoqua pour entendre la réfutation de leur confession. On avait cru d'abord qu'il était inutile de la réfuter, cependant on se ravisa, et Eck, Faber et Cochlæus furent chargés de ce travail. Un écrit défectueux sous tous les rapports, plein de calomnies et de menaces, voilà cette prétendue « confutation, » dont on donna lecture aux députés le 26 octobre (sous le

singulier titre : *Confutation der zwinglischen übergebenen Artikel*). Nous aurons l'occasion d'y revenir quand nous donnerons l'analyse de la confession elle-même.

Lecture faite de cette réfutation, Jacques Sturm en demanda une copie pour faire voir combien on avait soit faussement interprété, soit même complétement changé les idées exprimées dans leur confession. On les renvoya au lendemain ; mais ce ne fut que cinq jours après que l'empereur leur fit annoncer l'inutilité de leur demande, sans doute parce que lui-même avait senti la défectuosité de la réfutation des théologiens catholiques.

On se contenta de leur proposer une seconde lecture, à condition de ce réconcilier avec l'Église. Ce ne fut qu'après la Diète qu'un des députés de Memmingen, Jean Ehinger, de Guttenau, parvint à se procurer une copie de la réfutation, qu'il envoya à Bucer. Celui-ci se hâta de rédiger une apologie de la confession, publiée en août 1531, en même temps que la confession elle-même (*Bekanndtnuss der vier Frey- und Reichstätt : Strassburg, Constanz, Memmingen und Lindau. Schriftlige Beschirmung und Vertheidigung derselbigen Bekanndtnuss gegen die Confutation. Gedruckt zu Strassburg, durch Joh. Schweintzer, uff den 22ten Augusti Anno MDXXXI, 72 Bl. in-4*). En septembre 1531, la Confession parut également en latin (avec l'épigraphe Jean VII, 17), à Strasbourg, chez George Ulricher, d'Andlau ; la publication de l'apologie la suivit de près.

Les destinées ultérieures, pour ce qui concerne Strasbourg, se résument en quelques mots :

La décision peu favorable que l'empereur fit connaître aux protestants, après la Diète d'Augsbourg, fit

voir à ces derniers qu'il ne leur resterait plus qu'à se tenir prêts pour une guerre imminente. L'électeur le comprit. Luther et Mélanchthon, qui jusqu'à présent avaient été effrayés par l'idée de défendre la foi à main armée, ne firent plus de résistance. Une alliance entre tous les protestants était plus nécessaire que jamais. Grâce au landgrave, Bucer obtint avec Luther et Mélanchthon une entrevue, dont le résultat fut plus satisfaisant que tout ce qu'on avait obtenu jusqu'à présent. Bucer avoua lui-même que son opinion sur la manière de voir de Luther avait changé, et qu'il était impossible de trouver dans ses paroles, comme il l'avait cru d'abord, l'idée d'*impanation*. En quittant Luther, Bucer, selon sa promesse, se rendit dans les différentes villes de Suisse. C'est de cette époque que datent les voyages successifs de ce médiateur infatigable, entrepris en vue de l'idée qu'il caressait, c'est-à-dire en vue de l'union de tous les États protestants. Nous ne le suivrons pas dans ses pérégrinations.

A une première conférence de Schmalkalden, les envoyés de Strasbourg se déclarèrent, au nom du magistrat, d'accord sur les questions principales avec la confession des princes, en désaccord seulement sur quelques cérémonies en usage. Cette déclaration fut jugée satisfaisante. A une seconde conférence à Schmalkalden (mars 1531), les Strasbourgeois furent admis provisoirement dans l'alliance. Quelques États cependant moins bien disposés s'y opposaient, et il fut décidé que, dans une nouvelle conférence, qui devait avoir lieu à Schweinfurt, la signature de la Confession d'Augsbourg serait demandée comme condition d'admission. Le magistrat de Strasbourg soumit la question à quel-

ques prédicateurs, et l'on reconnut que, puisqu'au fond la Confession Tétrapolitaine était d'accord avec celle d'Augsbourg sur les dogmes, rien n'empêchait de signer cette dernière Confession, sans toutefois abandonner la première (quant aux usages et aux cérémonies, on ne ferait aucun changement, ce que d'ailleurs les luthériens ne demandaient pas). Jacques Sturm et Jacques Meier, les deux députés, reçurent des instructions en conséquence. De nouvelles discussions s'élevèrent à propos d'un article qui défendait toute relation avec les anabaptistes et les zwingliens. A la demande des Strasbourgeois, cet article fut rayé, et on se contenta de demander le rejet de tout enseignement contraire aux doctrines énoncées dans la Confession. Les Strasbourgeois entendaient par là tout enseignement qui tendrait à ne reconnaître dans la sainte Cène que du pain et du vin. Ils demandaient en même temps qu'on ne se servît point de ces mots : *essentialiter*, *spiritualiter, corporaliter* etc., mots qui avaient déjà provoqué tant de discussions. La Confession d'Augsbourg ne se servant pas explicitement du mot *wessentlich* et ne soutenant pas que le vrai corps est donné même à ceux qui en sont indignes, on devait se contenter tout simplement de rejeter l'opinion contraire à l'article de la Confession d'Augsbourg. Cette demande fut accordée; Strasbourg et quelques villes de la Haute-Allemagne signèrent par conséquent la Confession et furent ainsi admises dans l'amnistie générale que l'empereur accorda (août 1532, à Nuremberg) à l'union de Schmalkalden.

Tout en ayant adhéré à la Confession d'Augsbourg, le magistrat de Strasbourg n'en conserva pas moins la

Tetrapolitana. Toutes les ordonnances particulières de la ville sont basées sur elle (notre Confession d'Augsbourg, comme disait le magistrat), et jusqu'à l'Intérim elle eut force de loi. Les seize articles du synode de 1533 y sont conformes, de même les vingt-deux articles adoptés au synode de 1539. Bucer, sur son lit de mort (1551), déclara également *sein Festhalten an der Lehre und Bekenntniss die wir in Augsburg dem Kaiser und den Händen des Reiches haben bekennt und nachher in unsrer Apologie erklärt.*

Telles étaient les dispositions des Strasbourgeois à l'égard de la Tetrapolitana. Mais ici comme partout cet état de choses ne put durer longtemps. Une réaction en appela une autre : elle éclata à propos de l'Intérim d'Augsbourg (1548), Intérim conclu après la bataille de Mühlberg (1547). Bucer et Paul Fagius, successeurs de Capito, s'opposèrent à cet Intérim, mais en vain ; ils durent quitter Strasbourg sur les ordres du magistrat, et les efforts des autres prédicateurs ne furent point couronnés d'un plus grand succès. L'Intérim fut introduit le 2 février 1550 et eut force de loi jusqu'en 1559. En 1561, sur les efforts du magistrat et malgré l'opposition de l'évêque, l'*Augustana invariata* fut signée par les députés de Strasbourg. C'est alors que commença pour Strasbourg une nouvelle période. A Bucer, Fagius, Hedio et J. Sturm succédèrent de nouveaux prédicateurs, tels que Jean Marbach (né à Lindau, 1521), Beatus Gerung de Memmingen, Jean Flinner et Melchior Specker, tous chauds partisans *des reinen Lutherthums.* La Tetrapolitana ne contenta plus ces réformateurs *luthériens*, et leur fanatisme alla si loin qu'ils persécutèrent tous les professeurs de l'École

animés d'un esprit beaucoup plus libéral. Pierre Martyr, Jérôme Zanchi, le recteur J. Sturm et plusieurs prédicateurs français furent en proie à de violentes persécutions. Pour mettre fin à ces querelles, le magistrat s'adressa au duc Wolfgang des Deux-Ponts, et Christophe de Wurtemberg à la ville de Bâle. C'était l'unique manière de sortir de cette position on ne peut plus critique. Cependant les discussions continuèrent toujours encore, quoiqu'en 1563, après des débats qui avaient duré plus d'un mois, fût signée la *strassburgische Concordienformel*, rédigée par Andreæ, chancelier de Tübingen, un des conseillers envoyés à Strasbourg. Rappelons en passant que le refus du prédicateur français Ollbrac de signer cette confession provoqua la fermeture de l'église de Saint-André (19 août 1563). L'accord, avons-nous dit, ne régna cependant pas encore parmi les théologiens, et Marbach s'efforça, autant que possible, à faire disparaître toute trace de la Tetrapolitana. Pour l'aider dans ses efforts, il fit venir en 1579 J. Piscator, dont il fut obligé de se débarrasser bientôt après : il avait des tendances calvinistes. J. Papus et à défaut de Tilemann et de Hessus de Wessel, que le magistrat refusa d'admettre à Strasbourg à cause de son caractère emporté, Matthias Flacius (Illyricus) le seconda avec plus de succès. Ce dernier néanmoins fut abandonné cinq années après par les théologiens strasbourgeois, parce qu'il ne partageait pas leur manière de voir sur le péché originel. Un des plus redoutables adversaires de Marbach fut J. Sturm, alors recteur. Marbach l'appelait le *Zwinglien*. La lutte devint très-vive, surtout en 1577, à propos de la concorde de Bergen (appelée plus tard *formule de discorde*), que

J. Andreæ et quelques autres théologiens strasbourgeois avaient fait rédiger. Sturm se refusa à la signer, ainsi que le magistrat, parce qu'il s'y trouvait enseignée l'ubiquité du Christ. Sturm se hasarda même à faire réimprimer la Tetrapolitana. On se figure aisément l'indignation que causa le publication de cette confession de foi dite *zwinglienne.* De très-violentes discussions s'ensuivirent; une querelle succéda à l'autre, et finalement Sturm, que l'on avait sommé, mais en vain, de donner sa démission, fut destitué le 7 décembre 1581, et eut pour successeur Melchior Junius, de Wittemberg. Sturm protesta. Ce fut peine inutile : il mourut le 3 mars 1585, sans avoir obtenu satisfaction. Maintenant les Luthériens pouvaient crier victoire : leur plus terrible adversaire n'était plus ; aussi ne perdirent-ils point de temps pour faire triompher leurs doctrines. On défendit aux pasteurs de Bischwiller de visiter les réformés réfugiés à Strasbourg ; les citoyens de Strasbourg n'eurent plus le droit de célébrer le culte *extra-muros;* une nouvelle liturgie, rédigée par Papus, fut approuvée par le magistrat, et en 1598 fut publiée, malgré l'opposition de Bâle, Berne et Zurich, le *Concordienbuch* destiné à être la norme de toute doctrine théologique. La Tetrapolitana avait donc complétement disparu ; elle fut encore imprimée pour la dernière fois à Deux-Ponts en 1604; mais dès ce moment il n'en fut plus question du tout à Strasbourg.

Tetrapolitana.

II.

La *Confession* que nous allons passer en revue est composée de trois parties : 1° d'une préface; 2° d'un exposé de doctrine; 3° d'une conclusion. Dans la préface, les auteurs supplient l'empereur d'écouter avec bienveillance l'exposé de leur doctrine et de se convaincre de leur entière soumission, non-seulement à leur Créateur et Sauveur, mais même à leur souverain. Si nous avons établi, disent-ils, quelques doctrines nouvelles, c'est que telle était la volonté de Dieu. Nous espérons, par conséquent, que l'empereur, dont la douceur et la piété ne sont inconnues à personne, ne se permettra pas de les condamner avant d'avoir pris connaissance de la *Confession*, et saura bien reconnaître qu'en tout et pour tout notre enseignement est conforme à celui de Christ lui-même.

A cet exorde se rattachent ensuite les vingt-trois articles dont nous allons faire l'analyse.

L'unique point de départ est mis au jour tout au commencement; dans le premier article, les auteurs de la *Confession* parlent de la matière des sermons (*De materia concionum*). Ils rappellent le désaccord régnant parmi les savants d'Allemagne au sujet des dogmes, et ils établissent la nécessité de baser toute prédication sur les saintes Écritures. Cette mesure, ils la justifient en s'appuyant, non-seulement sur saint Paul (2 Tim. III, 16), mais encore sur les saints Pères et les docteurs, qui reconnaissent à l'unanimité que les lois des papes, les écrits des docteurs ne peuvent avoir d'auto-

rité qu'en tant qu'ils sont conformes aux doctrines de l'Évangile. C'était, du reste, le seul moyen d'éviter toute erreur et de fortifier la vraie foi.

Au nombre des dogmes conformes à l'Écriture, ils comptaient ceux de la Trinité, des deux natures de Christ (vrai Dieu et vrai homme), non pas confondues, mais unies dans une seule et même personne, de manière à ne pas pouvoir être séparées, et enfin le mystère de l'Incarnation, au sujet duquel ils n'étaient point en désaccord avec l'Église.

Pour ce qui regarde la question du salut, les prédicateurs s'étaient complétement séparés de l'opinion régnante. Cette différence se trouve exposée dans les articles suivants : « D'ordinaire les œuvres sont regardées comme nécessaires pour la justification. Nous, nous soutenons que nous ne l'obtenons que par la foi, et qu'elle est un effet du mérite de Jésus-Christ et de la grâce divine (Jean I, 12; III, 3; VI, 44; Matth. XI, 27; XVI, 17; Éphés., II, 8, 9). Enfants de la colère, nous sommes incapables de faire le bien. Le commencement de toute piété, notre salut lui-même provient de la grâce de Dieu. C'est encore par sa grâce, par égard pour la mort de son Fils, que Dieu nous offre son Évangile. L'homme naturel ne comprend rien aux choses spirituelles, aussi fait-il pénétrer les rayons de sa lumière dans les ténèbres de nos cœurs, et c'est toujours par le Saint-Esprit, qui rend témoignage à notre esprit, que nous pouvons croire à l'Évangile et implorer Dieu comme notre père.

« Ce n'est pas à dire pour cela que notre salut dépende d'une foi sans amour. Bien loin de là. Nous

sommes, au contraire, persuadés que personne ne saurait être juste, et par conséquent être sauvé, à moins qu'à un amour profond pour Dieu il ne réunisse un désir sincère de lui ressembler en toutes choses. Mais pour lui ressembler il faut avant tout le connaître. Par conséquent, c'est de Dieu que nous devons recevoir la foi qui nous rend propres à accepter l'Évangile. Persuadés que Dieu nous regarde comme ses enfants, nous nous soumettrons en tout à sa volonté. Cette foi doit être vivifiée par l'amour.

« Nous sommes enfants de Dieu lorsque, fortifiés par l'amour, nous travaillons au bien de chacun ; c'est là l'accomplissement de la loi. Tous les commandements de la loi divine n'ont d'autre but que de nous rendre semblables à Dieu, ce qui ne pourra avoir lieu que quand nous serons ornés de toutes espèces de vertus.

« A qui devront être attribuées nos bonnes œuvres? A aucune autre puissance qu'à celle de l'Esprit de Jésus-Christ notre Sauveur, car il n'y a d'enfants de Dieu que ceux qui sont animés de cet Esprit (Rom. VIII). C'est donc à cet Esprit que doivent être attribuées nos bonnes actions, quoiqu'il n'exerce du reste aucune contrainte sur notre propre volonté. Dieu produit le vouloir et l'exécution. Voilà pourquoi saint Augustin dit que « Dieu récompense en nous ses propres ac- « tions. » Nous sommes donc bien loin de rejeter les bonnes œuvres, au contraire, l'unique moyen, selon nous, de pouvoir être sauvé, c'est de savoir, à l'aide de l'Esprit de Christ, accomplir toutes les œuvres qui nous sont commandées. C'est donc Dieu qui nous régénère, c'est Dieu qui nous conduit par son Saint-Esprit ; tout nous est librement donné par la bonté divine.

« D'après cela il est facile de voir quels sont les devoirs du chrétien. Avant tout il ne doit rechercher que le bien du prochain, non-seulement en vue de cette vie terrestre, mais encore en vue de la vie éternelle. L'obéissance à l'autorité instituée pour le bien de tous, le respect dû aux parents, l'entretien de la femme, des enfants, des domestiques se trouvent classés au nombre des principaux devoirs : *Id demum cujusque officium fuerit, hoc autem præstabilius, quo majorem hominibus commoditatem attulerit.*

« Quoique le jeûne et la prière soient des pratiques saintes et utiles, rien ne nous autorise à les préférer à l'accomplissement de nos devoirs envers le prochain. Christ lui-même ne priait que la nuit; pendant le jour il enseignait et guérissait les malades. Selon saint Chrysostome lui-même, le jeûne ne doit occuper que le dernier rang parmi les vertus chrétiennes.

« L'inspiration rejetée, la prière et le jeune restent sans fruits; d'après l'exemple des apôtres eux-mêmes et de la première Église, les temps et les lieux ne doivent pas être déterminés par des lois. Ce n'est pas Jésus-Christ qui a prescrit le jeûne de quarante jours; jamais il n'a été observé dans l'Église primitive. A cette époque, d'après le témoignage d'Irénée, le jeûne était libre, et Apollonius reproche même à l'hérétique Montanus d'avoir fait des lois sur le jeûne, et les chefs de l'Église qui ont imposé de pareilles lois, l'ont fait sans être autorisés par l'Écriture. Saint Paul le défend même explicitement (Gal. II, 1).

« Il faut donc, sous ce rapport, laisser à chacun sa liberté d'action. La différence que l'on établit entre les aliments (saint Paul l'appelle la doctrine du diable),

est également rejetée; tout ce que Dieu a créé est bon, il faut donc l'employer à notre usage avec des actions de grâces. Le chrétien, s'il jeûne, ne doit pas seulement s'abstenir de certains aliments, mais de toute espèce de nourriture. Jeûner et prier ne sont pas des œuvres méritoires, car c'est la foi qui sauve et non pas les œuvres. Celui qui croit mériter sa justification par ses œuvres a perdu le Christ (Gal. V, 4).

« Lors même que nous aurions fait tout ce qu'il nous est commandé de faire, nous serions encore des serviteurs inutiles.

« La Vierge Marie et les saints doivent être honorés; le plus grand honneur qu'on puisse leur rendre c'est d'imiter leur exemple, mais n'allons par croire que par leur intercession nous obtiendrons la grâce de Dieu, car nous n'avons qu'un seul médiateur, savoir : Jésus-Christ. Les saints eux-mêmes n'ont pas attribué leur salut à leur propre mérite, mais à la grâce de Dieu par Jésus-Christ.

« La justification, avons-nous dit, naît de la foi. C'est sur cette opinion que nous nous appuyons pour condamner la vie monastique. La foi nous donne la liberté; voulons-nous être les serviteurs de Christ, conservons cette liberté; la vendons-nous aux hommes, nous nous éloignons par là même de Christ. La vie monastique est évidemment une institution humaine, elle ne peut être divine, car elle nous empêche d'obéir aux commandements de Dieu, qui nous ordonne de servir nos autorités, nos parents et nos prochains. La défense même du mariage, défense dont les suites sont pernicieuses, est également contraire à la volonté de Dieu.

« Il n'y a dans l'Église d'autre autorité que celle qui tend à l'édification. Les prêtres sont les serviteurs de Christ (2 Cor. I, 2) et les *œconomi mysteriarum Dei.* Comme tels ils doivent avant tout être fidèles. Ils peuvent lier et délier, mais n'en restent pas moins les serviteurs de Christ, qui seul ouvre le ciel. Leur devoir est de semer la parole, c'est Dieu qui la fera prospérer (1 Cor. III, 6.) Mais par nous-mêmes, nous ne pouvons être propres au ministère; cette aptitude nous vient de Dieu (Rom. X, 15).

« Suit après cela l'énumération des différentes vertus qui doivent distinguer le ministre (1 Tim. III, 2; Tite I, 7). Les envoyés de ce genre doivent être écoutés, tous les autres sont des mercenaires; les brebis ne connaissent pas leur voix. Jamais nos prédicateurs ne se sont opposés à l'autorité civile des prélats; ce qu'ils ont demandé, c'est que ces derniers s'occupent aussi des choses spirituelles et qu'ils nourrissent les âmes de la parole de l'Évangile. Le seul motif pour lequel nous avons destitué quelques prédicateurs, c'est qu'ils confondaient avec l'Évangile, des traditions purement humaines.

« Pour ce qui regarde les traditions, nous rejetons toutes celles que l'Écriture condamne et qui chargent la conscience. Celles qui sont conformes à l'Écriture et utiles aux hommes, nous les regardons comme divines, même si l'Écriture n'en parle pas d'une manière explicite. Saint Paul en cite quelques-unes (1 Cor. XI et XIV). Il serait facile d'en citer d'autres, qui sont déjà introduites ou qui pourraient l'être encore, car ce qui a été dit ou écrit de vrai doit être attribué, selon saint Augustin lui-même, à Dieu qui est « la vérité par ex- « cellence. » Quiconque recherchera, non pas son

propre avantage, mais l'avantage de tous, distinguera ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas.

« L'Église est la communauté de tous ceux qui se sont donnés complétement à Christ; dans ce nombre se trouveront toujours, jusqu'à la fin des temps, quelques hypocrites. Chaque fois que dans les saintes Écritures, l'Église est appelée : « épouse de Christ, maison de « Dieu, pilier de vérité (1 Tim. III), montagne de Sion, « Jérusalem céleste, » il y est question des vrais croyants, de la vraie communauté des saints. Cette Église est gouvernée par le Saint-Esprit, par Christ qui y est toujours présent. On la reconnaît aux fruits, car ces fruits ne se trouvent que là où les prescriptions de l'Évangile sont mises en pratique, là où les sacrements sont fidèlement administrés. Cette Église (royaume de Dieu, corps du Christ), a ses serviteurs dont nous avons énoncé les qualités plus haut. Celui qui méprise ces serviteurs, méprise aussi l'Église qu'ils représentent, et tout ministre qui enseignerait des doctrines contraires à la parole de Christ, n'appartiendrait plus à cette Église.

Des sacrements. « Dieu a voulu que l'Église enseignât et exhortât par la parole, et pour faciliter cet état de choses, il a demandé que les siens forment une communauté extérieure. En vue de cette institution il nous a donné des emblêmes sacrés, connus sous le nom de sacrements : le baptême et l'eucharistie. Les anciens leur ont donné le nom de sacrements, non parce qu'ils sont les signes visibles de la grâce invisible, « *sed etiam quia his quasi fidei professio fiat.* »

« Par le baptême, nous sommes ensevelis dans la mort de Christ (Rom. VI; 1 Cor. XII; Gal. III; Tite III).

C'est le bain de la régénération qui nous lave de nos péchés (Actes XXII) et nous sauve. Puïsque le baptême est le sacrement de l'alliance faite par Dieu avec nous (*Sacramentum fœderis quod Deus cum suis icit*) et le « *symbolum renovationis spiritus* » qui se fait par Christ, nous croyons qu'il est de notre devoir de baptiser les enfants.

Eucharistie. « Quant au Saint-Sacrement du corps et du sang de Christ, nous nous conformons à ce qu'enseignent les évangélistes et les Pères de l'Église, et nos prédicateurs ne cessent de louer le Christ de ce que, dans sa bonté, il donne encore à ses disciples, aujourd'hui comme au jour de l'institution de la sainte Cène, son vrai corps, son vrai sang, comme nourriture de l'âme pour la vie éternelle : « *Verum suum, corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum, potumque animarum, quo illæ in æternam vitam alentur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis, et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissimo in novam et immortalem vitam per ipsum ressuscitandi, juxta sua illæ æternæ veritatis verba; accipite et manducate... Bibite ex eo omnes...* »

« Ils s'efforcent surtout d'éloigner le peuple de toute dispute et de toute recherche inutile (*ab omni tum contentione, tum supervanea et curiosa disquisitione*), les renvoient toujours à ce qui seul est utile, et les exhortent par Christ à vivre en lui et par lui; à ne devenir eux-mêmes qu'un seul pain, qu'un seul corps. On voit facilement combien est faux le reproche qui nous est fait de n'offrir dans la sainte Cène que du pain et du vin. Loin de là; nous enseignons, au contraire, qu'il faut accepter en toute croyance les paroles du Sei-

gneur, rejeter toutes les fausses explications données par les hommes (*rejectis universis hominum commentis falsisque glossis*) et recevoir ce sacrement tel que Jésus lui-même l'a institué, c'est-à-dire comme nourriture de notre âme, en souvenir de notre Sauveur.

« On vient de voir pourquoi l'eucharistie a été instituée. Ce sacrement, plus tard appelé *messe*, devint avec le temps, un moyen très-facile d'obtenir le salut et ne fut plus regardé que comme la répétition du sacrifice de Jésus.

« Basés sur les saintes Écritures, nous rejetons :

« 1° Les messes privées, parce que Jésus a institué la sainte Cène pour la faire célébrer à ses disciples en commun ;

« 2° La messe comme répétition du sacrifice de Jésus à Dieu, parce que l'épître aux Hébreux (IX, 12; X, 10) dit clairement que Jésus-Christ n'a été sacrifié qu'une seule fois pour nos péchés;

« 3° La messe comme œuvre méritoire, parce que toute piété et tout salut provient de la grâce de Dieu par la foi;

« 4° Parce que dans la messe on ne se conforme pas à la recommandation de Jésus-Christ : *Sacramenta sumere in sui commemorationem.*

« 5° Parce qu'elle est célébrée par beaucoup *nullo pietatis studio*, *tantum alendi corporis causa*, tandis que Dieu ne doit être adoré qu'en esprit et en vérité. On a fait de la messe l'objet d'un commerce ignoble; rien d'étonnant par conséquent de voir nos prédicateurs la repousser de toutes leurs forces, non pas pour faire opposition à l'empereur, mais uniquement pour obéir à Dieu.

« La vraie confession des péchés ne peut provenir que d'un vrai repentir, d'une vraie crainte de la colère divine. Nos prédicateurs recommandent, il est vrai, la confession et montrent les fruits que peut recueillir celui qui va chercher des conseils, des exhortations chez un homme véritablement chrétien, mais ils n'établissent aucune loi à ce sujet. Les lois de ce genre ont donné lieu à trop d'abus. En résumé, la confession non provoquée par un véritable repentir est plus condamnable qu'utile.

« La plus grande partie des chants et des prières des ecclésiastiques, ainsi que beaucoup d'anciennes coutumes ont été rejetées par nos prédicateurs; autrefois certainement tout avait pour but l'édification, mais aujourd'hui on pratique la plupart de ces usages sans recueillement aucun : du reste, dans ces pratiques mêmes se trouvent des usages contraires à l'Écriture, témoin, le chant et la prière, qu'on regarde comme des œuvres excessivement méritoires. Erreur funeste, et d'autant plus grande que tout ceci se fait dans une langue inconnue au peuple. Néanmoins le but de nos prédicateurs n'est pas d'abolir mais d'améliorer ces pratiques.

« Contrairement à la volonté de Dieu on permet au peuple de vénérer et d'adorer les images. Au lieu de profiter de l'argent disponible pour secourir les pauvres, on s'en sert pour orner le temple de tableaux, et puis on regarde comme très-méritoires et ces dépenses et cette prétendue vénération. L'ancienne église cependant défendait le culte des images, témoin une lettre d'Épiphane à saint Jean de Jérusalem. Qu'on ne dise pas que les images servent à l'instruction du peuple,

non ; Dieu a instruit les Juifs par beaucoup de cérémonies extérieures, mais toujours il leur a défendu le culte des images. Du reste ceux que la parole et les œuvres mêmes de Dieu ne peuvent instruire ne le seront jamais par des images faites de mains d'hommes. Les païens aussi soutenaient que ce qu'ils adoraient dans leurs images ce n'était ni le bois ni la pierre. Mais qu'adoraient-ils donc ? la matière? comme le leur demande très-bien Athanase; mais Dieu s'y fait connaître sans le secours de l'homme. La forme? mais Dieu ne peut-il pas mieux se faire reconnaître dans les choses mêmes que par l'image de ces choses? Les chrétiens devraient avant tout se demander si telle chose contribue à l'amélioration du peuple, oui ou non; toute pratique n'ayant point cette amélioration pour but mérite d'être réjetée. Or les images sont dans ce cas. Les chérubins sur l'arche sainte ne prouvent rien en faveur des images. Ils étaient commandés par Dieu et non pas exposés aux regards du peuple. D'ailleurs, bien plus que les anciens nous devons servir Dieu en esprit et en vérité, nous que Dieu a si richement dotés de son esprit.

« L'obéissance à l'autorité est certainement une bonne œuvre. Car l'autorité est une chose saçrée et pour cette raison même nous regardons les hommes les plus pieux, les plus chrétiens, comme les plus aptes à gouverner. Telle était sans doute aussi la manière de voir des empereurs et des rois; telle était l'origine des pouvoir civils confiés à des ecclésiastiques. Le principe est excellent, mais l'application en est funeste. Car rien n'est plus difficile pour un seul et même homme que de remplir ces deux charges. »

Tels sont les vingt-trois articles que nous avons essayé d'analyser aussi fidèlement, aussi brièvement que possible. En terminant les auteurs de la *Confession* demandent à l'empereur la convocation d'un concile général, ou du moins une réunion de plusieurs savants des différents partis pour pouvoir donner encore, s'il y a lieu, des explications plus détaillées, et pour se rétracter publiquement en cas que par les saintes Écritures on parvienne à les convaincre de leurs erreurs. Ils s'appuient fort heureusement, à ce propos, et sur le caractère même de l'empereur et sur l'illustre exemple de Constantin, qui ne s'est pas permis de rejeter une doctrine avant de l'avoir fait examiner par un concile.

Réfutation et apologie de la confession.

Nous avons dit plus haut que dans le commencement on avait eu l'intention de passer la confession des quatre villes complétement sous silence, et que ce ne fut que quelques mois après qu'on donna publiquement lecture d'une réfutation rédigée par Eck, Faber et Cochlæus. Le travail de ces théologiens catholiques ne nous semble pas digne d'une attention particulière; nous n'avons pas eu l'occasion d'ailleurs d'en faire une étude spéciale; nous nous contenterons donc de parcourir rapidement l'apologie que rédigea Bucer quelque temps après la Diète d'Augsbourg pour mettre à jour le peu de solidité que trahissent les principales objections opposées à la Tetrapolitana. Dans l'introduction de l'apologie, Bucer commence par établir le principal reproche qu'on pourrait faire à la réfutation. Les savants auteurs de ce travail, dit-il, présentent les cho-

ses sous un aspect qui n'est rien moins que juste; ils trouvent dans notre confession des opinions que nous n'avons jamais songé à émettre, et ils en donnent une interprétation, qui ne peut être que très-défavorable aux quatre villes; les arguments, du reste, qu'ils font valoir contre nous, ne reposent sur aucune base solide. Personne n'a le droit, disent-ils, de se séparer de la religion vraie et universelle du Christ; avons-nous jamais conçu de pareils desseins? Ce reproche s'appliquerait bien plutôt aux auteurs mêmes de la confutation. Les papistes avec toutes leurs lois et cérémonies extérieures ne sont-ils pas en désaccord avec saint Paul? Nous ne demandons aucune réparation, nous faisons partie de la communauté chrétienne, et nous voulons y rester; notre unique dessein est de réunir en un seul corps tous les vrais chrétiens. Ce que nous demandons, c'est qu'aucune doctrine, aucune tradition, aucune cérémonie ne soient introduites dans l'Église, à moins qu'elles ne puissent contribuer à l'accomplissement de la volonté de Christ.

A propos du premier article de notre confession ils prétendent que l'autorité civile n'a nullement le droit de prescrire aux prédicateurs n'importe quelle règle au sujet de leurs prédications; ce droit, disent-ils, n'appartient qu'aux évêques. Ne condamnent-ils pas par là ce que l'empereur lui-même a fait dans différentes Diètes?

A vrai dire, ce n'est qu'à Dieu seul qu'il appartient de dicter ce qu'on doit prêcher, et le seul et unique droit de l'autorité civile ou ecclésiastique est de veiller à ce que l'enseignement et la prédication se fassent selon la volonté de Dieu. Supposons un évêque négli-

geant son devoir au point de favoriser un enseignement contraire à l'Évangile, l'autorité civile ne devrait-elle pas s'opposer à la propagation de ces fausses doctrines? Est-ce là ce qu'on appelle renverser et mépriser l'autorité ecclésiastique? A Dieu ne plaise que nous la méprisions; nous regrettons, au contraire, qu'elle l'ait trop été depuis plusieurs siècles, pourvu toutefois que l'on entende par autorité ecclésiastique celle que décrit saint Paul (Rom. XII; 1 Cor. XII, 13, 14; 1 Tim. III; Tite I), et non pas cette domination, cette violence qu'exercent parfois quelques prêtres contrairement à la Parole de Dieu.

On nous reproche les différentes sectes qui se sont produites; on dit qu'elles sont l'œuvre de Satan, et non celle du Saint-Esprit. Les différentes sectes existent, c'est vrai, mais prouvent-elles que les doctrines de nos adversaires soient du Saint-Esprit et les nôtres de Satan? Au contraire, les sectes servent à mettre à jour la vérité.

Une erreur commune est-elle devenue dominante, Satan cherche à la consolider en maintenant la paix et la tranquillité dans le monde; mais Dieu fait-il paraître la vérité en sorte que le mensonge est mis à nu, le diable se voit obligé d'employer d'autres moyens. Alors il se déguise, alors il cache sa véritable nature, et, sous prétexte de travailler pour le triomphe de la vérité, il se réveille dans le cœur des hommes sous les formes de la suffisance et de l'orgueil. C'est ainsi qu'il suscita des ennemis à saint Paul en faisant des cérémonies mosaïques un sujet de discorde; c'est ainsi qu'il agit parmi nous. Le malentendu et les discussions qui se sont élevés au sujet de la sainte Cène, quoique des deux

côtés on regardât toujours Christ comme le seul Sauveur, sont certainement son ouvrage.

Quelques autres arguments des théologiens catholiques dont le but était de faire ressortir l'autorité ecclésiastique, sont tour à tour passés en revue et réfutés par Bucer. Ce sont les apôtres, disent nos adversaires, et non les autorités civiles d'une ville qui consacraient les prédicateurs. Pourquoi nos évêques, en instituant des prédicateurs, n'ont-ils pas suivi les instructions de saint Paul comme le faisaient Timothée et Tite? Jamais alors nous n'eussions songé à en instituer nous-mêmes. La réfutation, il est vrai, s'appuie sur les écrits des Pères de l'Église; mais, dit Bucer, saint Augustin lui-même n'admet les écrits des docteurs de l'Église, quelque excellents qu'ils puissent être, qu'en tant qu'ils sont conformes à l'Évangile. Il est d'accord avec ses adversaires quand ils soutiennent qu'en matière de foi, la décision appartient aux ecclésiastiques, et non pas aux laïques. Mais par ecclésiastique il entend celui qui est rempli de l'esprit de vérité, celui qui est instruit par Dieu. Quiconque produit les fruits de l'esprit est un savant, un ecclésiastique.

Citons encore, pour donner une idée de l'esprit qui animait ses adversaires, le reproche qu'ils font aux auteurs de la *Confession* d'employer dans l'édition latine le mot *trias* au lieu de *trinitas*, et l'expression *discrimen personarum* au lieu de *distinctionem*.

Les articles sur la justification, la foi et les œuvres auraient dû être pour les théologiens catholiques l'objet de leur plus sérieuse critique. Mais il n'en est rien; les objections qu'ils font valoir contre ces articles sont peu importantes. Ce qui, dans la confession tétrapolitaine,

est enseigné sur la foi et les œuvres est, selon eux, une doctrine impie et pernicieuse. Ils lui reprochent de regarder la foi à elle seule comme suffisante pour obtenir la vie éternelle, tandis que l'Évangile enseigne le contraire, et que saint Paul, lui-même, quand il parle de la foi, ne la sépare jamais de l'amour. Ils citent un certain nombre de versets de l'Ancien et du Nouveau Testament pour prouver que le chrétien est appelé à faire de bonnes œuvres. Ce reproche qu'on nous fait de rejeter les bonnes œuvres est dénué de tout fondement; nulle part nous ne les rejetons; du reste eussions-nous même dit que la foi est suffisante à elle seule, nous n'aurions encore fait que répéter les paroles de Jésus. La foi sauve, car sans la foi, les véritables bonnes œuvres sont impossibles; c'est la foi qui est la vraie bonne œuvre d'où découlent toutes les autres. Inutile d'ajouter qu'il n'est pas question ici d'une foi morte. Nos adversaires eux-mêmes avouent que sans l'amour de Dieu on ne peut être ni pieux ni sauvé. Mais comment aimer Dieu sans le connaître? et comment le connaître, sinon par la parole divine, et cette parole divine elle-même, comment la comprendre sans y croire? C'est donc la foi qui est véritablement la somme de toute piété et de toute félicité. Dailleurs pour ne donner lieu à personne de se méprendre sur notre opinion, nos prédicateurs eux-mêmes, chaque fois qu'ils parlent de la foi, ont l'habitude de dire: « la foi vivifiée par l'amour pour montrer que si la foi est vraie, elle doit être suivie nécessairement de l'amour de Dieu, et de l'amour du prochain.

En disant que le soleil seul produit le jour, on n'en exclut pour cela ni l'éclat ni la lumière. Nos adver-

saires font valoir encore contre nous le libre arbitre, grâce auquel nous devons accomplir nos actions par nous-mêmes. Sans doute, nous jouissons du libre arbitre; mais s'ensuit-il de là que Dieu ne fait pas tout en tous, que ce n'est pas lui qui produit en nous l'exécution? Si Dieu est Dieu, il doit être l'unique cause, l'unique créateur de toutes choses. Attribuer à l'homme de bonnes intentions qui proviennent de lui, et non de Dieu, c'est déjà admettre l'existence d'une chose que Dieu n'a pas créée. Mais, dira-t-on, si Dieu m'endurcit, la faute en sera donc à lui et non à moi? A cette objection il n'y a d'autre réponse à faire que celle de saint Paul lui-même (Rom. IX); si l'Écriture est vraie, il faut avouer que l'homme ne peut rien par lui-même; cependant, malgré l'influence de l'esprit de Dieu, l'homme peut toujours, de son propre poids, pencher d'un côté ou de l'autre. Comme dit saint Augustin contre Pélage : Celui qui connaît parfaitement le fils par le père, ne peut faire autrement que de se donner au Fils, tandis que celui qui méprise la grâce, s'adonne par cela même aux biens temporels et toujours de sa propre volonté.

Il faut faire ici une distinction : *Coactio et agi invitum* est certainement contraire au libre arbitre; mais : *necessitas aut aliter volendi impossibilitas* ne l'est pas; que nous désirons tantôt telle chose, tantôt telle autre, c'est une preuve de notre imperfection. La nécessité dont on vient de parler est un attribut de Dieu et des êtres qui lui sont le plus semblables; nous-mêmes nous ne jouirons de la véritable félicité que lorsque nous l'aurons acquise.

L'art. 6 de la Confession regarde comme œuvres

véritablement chrétiennes celles qui ont pour but le bien du prochain. Les adversaires mettent en avant les trois premiers commandements du décalogue, pour prouver qu'il faut aimer Dieu par dessus toutes choses; à l'appui de leur thèse ils citent l'exemple de Marie aux pieds de Jésus — Marie oignant les pieds du Seigneur, — les Juifs étendant des branches d'arbres et des habits sur le passage de Jésus, — les apôtres se réunissant tous les jours dans le temple, — Pierre sur le toit de la maison de Joppe etc. Tous ces exemples ont pour but de prouver que nous avons des devoirs à remplir qui ne se rapportent nullement au prochain, et de cette manière on arrive à mettre la vie contemplative au-dessus de la vie active. Il s'agit ici d'œuvres chrétiennes; or prier Dieu qu'il nous donne la force de bien agir, entendre la parole divine n'est pas agir. Agir, dans le sens chrétien du mot, ne veut dire autre chose qu'être utile au prochain. Les exercices religieux ne sont d'aucune utilité s'ils ne tendent à ce but. On jeûne pour pouvoir mieux prier; celui qui prie demande la piété, et la piété ne se montre que par le bien fait à son prochain.

Les articles du jeûne, on les appelle une discussion en faveur du ventre, et l'on cite des passages dans lesquels il est dit que Jésus et les apôtres, les rois et les prophètes ont jeûné et enseigné le jeûne, pour conclure ensuite que l'autorité ecclésiastique, d'après l'exemple de Jésus-Christ, a le droit d'ordonner le jeûne, en vue de l'édification de l'Église. La seule chose que demande la Confession c'est qu'on ne charge pas les consciences, qu'on exhorte au jeûne si l'on veut, mais qu'on ne le commande pas sous peine

de péché mortel. Les exemples de Moïse, d'Élie, de Christ ne peuvent être imités, à moins que Dieu ne fasse un miracle. Les adversaires demandent que le jeûne de quarante jours observé dans l'Église, même par les schismatiques, depuis le temps des douze apôtres (ce qui est inexact), soit maintenu aussi pour la crucification de la chair. Bucer se demande avec raison comment, pendant le carême, la chair est crucifiée par les ecclésiastiques. En résumé, travailler au développement de la vie religieuse et rejeter tout ce qui lui est contraire, voilà le devoir de tout vrai chrétien. Le passage Matth. VI, 18 ne prouve pas que le jeûne et la prière donnent droit à quelque mérite aux yeux de Dieu. Si Dieu nous récompense, il le fait par amour, par grâce; comment pourrons-nous d'ailleurs avoir un mérite quelconque par nous-mêmes, nous qui sommes complétement incapables de concevoir aucune bonne pensée? Chaque bonne action inspirée par Dieu entraîne avec elle de nouvelles grâces et de nouvelles bénédictions. Notre félicité sera d'autant plus grande que nous serons plus richement dotés de bonnes œuvres. En condamnant le culte de la vierge et des saints, la Confession posa pour base qu'il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et l'homme, Jésus-Christ. Les auteurs de la confutation veulent bien reconnaître en Jésus le principal médiateur, mais ils ne voient pas la nécessité d'en rejeter d'autres à cause de lui. De ce que Dieu seul est bon, il ne s'ensuit pas que d'autres choses ne pourraient pas elles aussi être bonnes. Christ est la lumière du monde, le vrai berger, et cependant les apôtres aussi sont appelés lumières et bergers. A l'appui de l'intercession des saints, ils ne trouvent cependant aucun texte

de la Bible à citer. Christ est le seul médiateur; par lui seul nous avons et le pardon des péchés et la vraie piété, sans laquelle nous ne pouvons plaire à Dieu. Christ a à son service des ministres qui prêchent l'Évangile, des serviteurs auxquels on peut en quelque sorte donner le nom de *médiateurs*. Il nous est bien permis de prier les uns pour les autres, et les hommes véritablement pieux peuvent en quelque sorte se défendre les uns les autres devant Dieu; mais une pareille prière, bien entendu, ne se fait qu'au nom de Jésus-Christ, qui reste toujours notre seul médiateur; d'ailleurs il ne peut jamais être question que des saints hommes encore en vie. Les papistes ont par conséquent tort de s'adresser aux saints morts et de faire un appel à leur prétendu mérite. Les saints, au dire des adversaires, ont pour nous le même amour et prient pour nous autant que de leur vivant; ils se montrent en cela les membres de Christ, qui lui-même ne cesse de prier et d'intercéder pour nous. Prier, répond l'Apologie, est un acte de cette vie, provenant de la foi et de l'espérance; la prière sous-entend des souhaits, des désirs, et ces désirs ne conviennent nullement à ceux qui jouissent des félicités éternelles. (Dire que Christ ne cesse d'intercéder pour nous est une métaphore; le mérite de Jésus-Christ est continuellement devant les yeux du Père, de sorte qu'en tout temps il dispense aux élus la grâce et la miséricorde divines.) Prier est un acte d'amour, mais seulement dans la vie présente, et ce n'est qu'ici que le saint peut pleurer avec celui qui pleure, consoler celui qui souffre, nourrir celui qui a faim etc. On soutient que le mérite des saints est si grand qu'il obtient de Dieu ce qu'il serait impossible à notre foi d'ob-

tenir. Non, cette idée est fausse; ouvrons les Écritures et nous les verrons toujours nous renvoyer à Christ et non aux saints. Certainement ce que les saints ont fait et souffert pour le royaume du ciel est agréable à Dieu, et comme pour l'amour d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de David et d'autres, il a fait beaucoup de bien aux Juifs, il peut agir de même avec nous, par égard pour les saints et les martyrs. C'est dans ce sens que saint Jean Chrysostome et plusieurs autres docteurs de l'Église ont dit que les martyrs ont présenté leurs souffrances à Dieu, et c'est de la sorte qu'ils ont obtenu pour nous grâce et miséricorde. Honorons donc les saints, comme dit saint Augustin (*de vera religione*), mais ne les adorons pas. Pour réfuter les opinions exprimées contre les vœux monastiques, les auteurs de la Confutation s'appuient sur quelques arguments sans valeur. Quand on a fait un vœu, disent-ils, il faut l'accomplir; ils citent quelques textes à l'appui de cette thèse, mais tous ces textes ne parlent que de vœux agréables à Dieu. Or les vœux monastiques, la défense faite aux prêtres de se marier, malgré l'impossibilité de vivre chastement, sont certainement contraires à la volonté de Dieu. Du reste, la Confession l'a fait voir.

Incapables de répondre aux art. 13 et 14 qui avaient trait à l'autorité ecclésiastique et aux traditions, les théologiens catholiques les ont complétement passés sous silence. L'article, par contre, qui traite de l'Église a été violemment attaqué par eux. S'appuyant sur le passage Jean XV, 2, ils cherchent à prouver que les méchants sont aussi en Christ, et par conséquent dans l'Église. Mais s'ils sont en Christ, comment peuvent-ils être méchants, puisque Jésus dit plus loin que celui

qui demeure en lui porte beaucoup de fruits? L'Écriture part d'un point de vue tout humain, d'après lequel on voit dans l'Église des individus, qui sans s'exposer par leur vie extérieure à être exclus de la communauté, n'ont cependant pas la vraie foi. Si l'Église n'était que là où Dieu règnerait complétement, tout pouvoir de l'Église tomberait, car où trouver cette Église entièrement sainte et dirigée par le Saint-Esprit? La véritable Église se reconnaît à ses fruits; elle est là où la Parole de Dieu est prêchée, où les sacrements sont fidèlement administrés. Nous avons reconnu que les bons sont mêlés aux méchants, mais nous avons également reconnu que l'autorité ecclésiastique se trouve précisément entre les mains des méchants, entre les mains de ceux qui, aux yeux de Dieu, n'appartiennent pas à l'Église. Nous ne pouvons donc pas permettre que ceux-là représentent l'Église, condamnent la vérité et protégent le mensonge.

Pour ce qui concerne les sacrements, les adversaires reprochent à tort à la confession des villes de n'en faire que des signes extérieurs de ralliement (*dass sie allein zu auswendiger Gesellschaft der Menschen gegeben seien*). Les sacrements, disent-ils, n'ont pas été institués pour guérir les maladies spirituelles, mais uniquement pour faciliter notre participation à la grâce et au mérite de Jésus-Christ; à ce propos ils énumèrent les sacrements pour faire ressortir la grâce spéciale attachée à chacun d'eux.

L'Apologie reconnaît volontiers qu'à côté du baptême et de l'eucharistie recommandés par saint Augustin (*De doctrina christiana*, lib. III, cap. 9) comme sacrements, l'ancienne Église avait coutume d'imposer

les mains aux nouveaux baptisés, et que cette habitude là était l'origine de la confirmation. La pénitence de même est une ancienne coutume de l'Église, réglée dans la suite par les *pœnitentiales canones* et enfin élevée au rang de sacrement. L'ordination des prêtres également ne provient que de l'ancienne habitude d'imposer les mains aux prédicateurs et aux serviteurs de l'Église. Le mariage aussi est sacrement, *darum dass man dieselbig auch mit dem Wort der Ermahnung und Gebet geheiligt hat;* l'extrême onction ne doit son origine qu'à l'habitude qu'avaient les apôtres d'oindre les malades d'huile, et au commencement de saint Jacques il est recommandé de pratiquer cet acte en même temps que la prière.

Tous ces différents usages seraient-ils conservés dans le même esprit et ne leur attribuerait-on pas l'honneur dû à Christ seul, nous les conserverions bien certainement, et nous leur donnerions même le nom de *sacrements;* mais tous les abus, toutes les erreurs auxquelles elles donnent lieu, nous forcent à les rejeter. Nous sommes d'accord avec les doctrines catholiques quand elles disent que les sacrements nous font participer au mérite de Christ, bien entendu, si elles attribuent cet effet à l'action de Christ et à la foi réveillée par ces signes extérieurs. Car ces sacrements administrés ne sont en quelque sorte que les signes visibles d'une prédication conforme à l'Évangile. Aussi saint Augustin appelle-t-il le sacrement la *parole visible.* Mais ordinairement on se figure que le prêtre n'a qu'à prononcer certaines paroles et accomplir certains actes pour nous mettre en possession de la grâce divine. Quel que soit le prédicateur, toutes ses paroles sont inutiles si

Dieu ne les bénit; il en est de même des sacrements: le baptême selon nos adversaires détruit le péché originel chez les enfants et le péché réel chez les adultes; nous l'accordons, pourvu qu'on attribue tout à la puissance du Christ, qui seul peut délivrer les hommes du péché. En effet, s'il communique son esprit à des enfants ou à des adultes et les réconcilie de la sorte avec Dieu, tout péché est effacé. A propos du dix-huitième article de la confession, se rapportant à l'eucharistie, les théologiens catholiques font un reproche d'autant plus sérieux que pour cette question ils sont d'accord avec les théologiens luthériens : c'est celui de manquer de clarté et de parler de ces sacrements à mots couverts et obscurs. On voudrait avoir l'air de croire à la véritable présence du corps et du sang de Christ, quand cependant il est évident que les prédicateurs et les magistrats la rejettent. A l'appui de cettte assertion les adversaires citent toutes les discussions qui ont eu lieu à ce sujet surtout à Berne en l'an 28, et puis au colloque de Marbourg. La plus grande partie des habitants des quatre villes seraient selon eux si bien partisans de cette erreur impie que dans certains endroits on aurait même foulé aux pieds le saint sacrement. Ce reproche est suivi d'une série d'arguments qui servent à prouver la présence du corps et du sang de Christ dans le sacrement.

L'Apologie commence par une protestation formelle. Devant Jésus-Christ, notre maître et juge, dit-elle, nous jurons n'avoir jamais voulu exposer dans notre confession autre chose que ce que nous croyons vrai. Quant aux discussions de Berne, nos adversaires sont mal renseignés, car on a admis dans le sacrement la

présence réelle du corps et du sang de Christ, la seule chose qu'on eût pu rejeter c'était d'admettre que le corps et le sang fussent contenus *localiter* dans le pain et dans le vin, la question de la présence corporelle seule a été cause qu'on ne s'est pas entendu à Marbourg. C'est nous calomnier que de nous accuser d'avoir profané le sacrement.

Voici l'opinion qu'on a voulu émettre dans la confession : le sacrement comprend deux éléments, un élément terrestre et un élément céleste, ou bien selon Irénée une chose sensible et une chose spirituelle, ou enfin selon Chrysostome *sacramentum et res sacramenti*, un signe et une chose signifiée. Le pain et le vin ne changent pas de nature (transsubstantiation); il n'y a entre eux et le corps et le sang de Christ qu'une union sacramentelle. Et cependant nous enseignons qu'on nous donne dans la sainte Cène son vrai corps et son vrai sang, comme nourriture véritable, non pas du corps mais de l'âme. Ceux qui reçoivent le sacrement avec la vraie foi et la vraie piété, se trouvent fortifiés dans leur foi et dans leur amour si Christ opère en eux ce qu'il leur offre par la parole et ce que l'acte sacramentel représente.

De ces deux éléments du sacrement l'âme reçoit ce qui est céleste, le corps ce qui est terrestre; mais à cause de l'union de l'âme et du corps, on attribue au corps ce qui revient à l'âme. Il en est ainsi du sacrement même; on attribue au corps de Christ ce qui revient à l'âme. Il en est ainsi du sacrement même, on attribue au corps de Christ ce qui ne revient qu'au pain ; c'est le pain qui est rompu, le pain qui est mis en quelque sorte sous nos dents et non pas le corps.

Le baptême, selon l'Évangile, est le bain de régénération; la rupture du pain la communion du corps, et le calice la communion du sang de Christ, quoique par lui-même le baptême ne régénère pas, et que le pain et le calice ne nous rendent point participants à la communion du Christ. Le pain ne peut pas se changer en corps de Christ et le corps de Christ ne peut être contenu *localiter* dans le pain. Il y a entre eux union sacramentelle, et comme cette union repose sur la Parole de Dieu et l'opération de Christ, tous les vrais croyants entrent dans la communion du corps de Christ aussi vrai qu'ils reçoivent le pain. Mais par cette communion Christ demeure véritablement dans nos corps, qui de cette manière reçoivent pour ainsi dire une nature divine.

Nous nous séparons des papistes, qui font tout dépendre des cérémonies extérieures, dans la bénédiction et la consécration faites par le prêtre, dans l'élévation de l'hostie, parce que dans toutes ces cérémonies la mort de Christ n'est nullement annoncée.

L'Apologie répond encore à quelques autres objections moins importantes, telles que les décisions de quelques conciles contre Béranger et d'autres. Nous croyons, dit-elle, aux enseignements de l'Écriture; les conciles eux-mêmes, s'ils ont bien jugé, doivent être de notre avis. On nous reproche d'avoir expliqué le mot *esti* par le mot *significat*, mais saint Augustin ne l'a-t-il pas expliqué de la même manière? Jamais nous n'avons eu l'intention d'enlever à une communauté chrétienne le trésor de la présence réelle de Christ; mais pour que les croyants puissent acquérir véritablement ce trésor, nous nous voyons dans la nécessité de les ren-

voyer à Christ, sans lequel la parole et le sacrement sont inutiles.

Les raisons sur lesquelles s'appuient les théologiens catholiques pour prouver que la messe est un sacrifice ne sont rien moins que concluantes. A l'appui de cette thèse ils se reposent surtout sur le douzième chapitre du livre de Daniel, où il est dit que le sacrifice continuel, c'est-à-dire la messe d'après leur interprétation, cesserait pendant trois ans et demi à l'arrivée de l'antichrist; c'est une erreur, car le prophète ne parle que de la destruction du temple de Jérusalem par Antiochus, et de la cessation des sacrifices pendant trois ans et demi. Plus loin on parle de Melchisédec dont l'épître aux Hébreux fait en plusieurs endroits le type de Jésus-Christ. Mais où est-il dit que Melchisédec ou Christ ait sacrifié du pain ou du vin? Melchisédec a offert du pain et du vin à Abraham et aux siens en revenant du combat; Christ, le vrai Melchisédec, le vrai roi de justice, donne également au sortir de la lutte contre le péché le pain et le vin, c'est-à-dire son corps et son sang pour la vie éternelle. Tout cela ne prouve absolument pas en faveur de la messe considérée comme sacrifice; cette idée, du reste, est contraire à la nature même de la Cène, à l'Écriture et aux écrits des pères. Les actions de grâces, voilà les sacrifices agréables à Dieu. Quand les anciens appellent la Cène *Οὐσιαν ἀναιμακτον*, ils étaient loin de songer à une répétition du sacrifice du Fils au Père. Il y a plus: ce sacrifice, selon Cyrille, a lieu chaque fois que dans les Églises on annonce la mort, la résurrection et l'ascension du Christ. Plus souvent la Cène est appelée *λατρια* et *λειτουργια*.

Les adversaires veulent que les villes soient forcées

de rétablir la messe et de renoncer à leurs nouvelles pratiques nullement reconnues par l'Église, en s'appuyant sur Élie, qui a travaillé pour Dieu contre ceux qui avaient quitté son alliance et brisé ses autels, absolument comme si les adorateurs des faux dieux s'étaient plaints d'Élie et d'autres prophètes et rois.

Les auteurs de la Confutation passent sous silence le vingtième article, pour en venir au vingt et unième et pour adresser aux quatre villes le reproche d'avoir aboli le chant chrétien et la prière. L'apologie fait valoir les raisons qui l'engagent à demander non pas l'abolition, mais l'amélioration de ces pratiques; ce sont les suivantes : 1° parce que dans les chants de l'Église on attribue aux saints ce qui ne peut être attribué qu'à Dieu; 2° parce que les prières et les chants sont trop nombreux pour qu'ils puissent être soit lus, soit chantés, dans un temps donné, avec recueillement; 3° parce qu'on les regarde comme des œuvres méritoires, et enfin 4° parce qu'on ne les fait pas dans une langue connue en vue de l'édification de toute la communauté. La réponse à cette dernière raison mérite d'être citée : « *Und als sie weiter anzeigen wie dass man singe in fremder Sprache, darauf ist neben andern anzuzeigen dass noch heut zu Tag in der lateinischen Kirche viel Wort aus hebräischen und griechischen Sprachen blieben seynd, als nämlich Halleluia, Osianna, Zabaoth, Kyrie eleyson, Christiis* etc... *welche Wort, wiewohl sie nicht lateinisch, sondern einer andern Zungen seynd, bleiben sie dennoch in göttlichen Æmtern.* »

Loin de nous l'idée d'enlever à Dieu l'honneur qui lui est dû; au contraire, nous voulons qu'il soit honoré plus dignement en esprit et en vérité.

Le travail des théologiens catholiques termine enfin par une argumentation en faveur des images. Ils s'appuient sur quelques conciles et sur quelques pères de l'Église pour réfuter ce qui a été exprimé à ce sujet dans l'article de la Confession. Ainsi Eusèbe dit que, de son temps, on voyait des images des apôtres Pierre et Paul et même de Jésus; lui-même en a vu quelques-unes, et il fait remonter cette coutume aux païens. Tout cela ne nous apprend qu'une chose, à savoir que du temps d'Eusèbe des particuliers possédaient des images de ce genre. La Confession, du reste, ne rejette pas toute espèce d'images; elle ne repousse que celles qui sont adorées dans les églises. Dans la Confutation, on va même jusqu'à citer la fable du portrait que Jésus envoya à Algau, roi d'Édesse et le prétendu portrait de Marie peint par Luc. Plus loin il est dit que si Dieu défendit aux Juifs d'avoir des images, c'est qu'ils étaient enclins à l'idolâtrie. Si du temps d'Épiphane, disent-ils, le culte des images était prohibé dans les églises, la cause en est dans l'hérésie des anthropomorphistes. Mais Épiphane dit que l'image d'un homme dans une église est *contra auctoritatem scripturarum* et non *contra usum præsentem ecclesiæ.* Du reste, admettons même qu'en éloignant ces images on n'avait en vue que de remédier à certaines erreurs, pourquoi ne le ferait-on pas aujourd'hui qu'elles ont donné lieu à tant d'abus? La conclusion de cette Confutation est très-énergique: au nom de l'empereur et des États, elle somme ces quatre villes accusées de s'être séparées dans la foi, non-seulement des villes libres, mais de toutes les nations allemandes et de la chrétienté tout entière, de rentrer dans le giron de l'Église.

Nous ne nous séparons en rien, répond Bucer, de ceux qui croient en Christ, comme en leur unique Sauveur et Rédempteur; nous n'avons abandonné aucune doctrine chrétienne; nous n'avons fait qu'abolir les abus introduits dans l'Église. On nous a accusés d'avoir déchiré les actes de donation des rois et des empereurs, d'avoir enlevé les revenus des couvents. Ce reproche n'est point fondé; nous n'avons fait qu'employer les biens de quelques couvents librement abandonnés par leurs habitants, à la création d'écoles chrétiennes et de maisons de correction, et en cela nous ne croyons pas avoir agi contrairement à la volonté des donateurs qui, avant tout, cherchaient la gloire de Dieu. Quant au reproche qu'on nous fait de tolérer des sectes, il n'est pas plus fondé que les autres; car nous n'avons d'autre but que de prêcher l'Évangile de Christ et de combattre toutes les erreurs qui peuvent se glisser parmi nous.

IV.

Après avoir analysé la Confession trétrapolitaine, il nous reste encore à définir sa position vis-à-vis de celle d'Augsbourg.

Dans presque tous les articles elle s'accorde avec cette dernière, à côté de laquelle, grâce à son exposition claire et simple, elle n'est pas indigne de figurer.

Il est vrai, et c'est un reproche qu'on lui a fait, qu'elle ne mentionne pas explicitement quelques dogmes enseignés dans la Confession d'Augsbourg, tels que le péché originel, le libre arbitre, la pénitence, l'éternité des peines, la résurrection; mais son mérite n'en est pas moins réel pour cela.

Et d'abord, elle commence par établir la base sur laquelle est fondée la source, la norme de toute doctrine chrétienne, savoir les saintes Écritures.

En cela elle a été imitée par toutes les Confessions réformées, tandis que l'Augustana et toutes les Confessions luthériennes postérieures, à l'exception de la formule de Concorde, ont négligé ce principe formel du protestantisme.

On a reproché à la Tétrapolitaine de manquer de clarté dans l'exposition de la doctrine de la justification. Lecture faite de la Confession, ce reproche ne nous semble nullement fondé. Le principe de la justification par la foi est nettement dessiné. Le salut attribué au seul mérite de Christ, la nature et le côté tout pratique de la foi sont exprimés avec une clarté et une précision parfaites.

S'agit-il des abus introduits dans l'Église catholique, les deux Confessions les rejettent et les combattent avec une égale ardeur; elles protestent avec la même force contre ces pratiques extérieures dont on cherche à se faire un mérite devant Dieu.

Une question à laquelle la Confession d'Augsbourg ajoute fort peu d'importance, occupe une large place dans la Tétrapolitaine: c'est le culte des images.

On sait combien Zwingli, qui ne voulait voir dans le culte divin autre chose qu'une adoration en esprit et en vérité, recherchait la simplicité et éloignait tout ce qui n'était que cérémonie ou signe extérieur.

Sans user de la même rigueur, la Confession tétrapolitaine fait voir sa parenté avec le réformateur suisse dans le zèle qu'elle déploie pour prouver que dans l'ancienne Église les images étaient prohibées et pour

réfuter tous les arguments cités ordinairement en leur faveur.

Sous ce rapport il y a une différence entre les deux Confessions, mais elle n'est pas très-marquante et jamais aucune discussion ne s'est élevée à ce sujet entre les réformés et les luthériens.

D'ailleurs ce n'est pas dans ces questions de détails que nous avons à chercher les motifs qui forcèrent les députés des quatre villes à présenter une confession particulière. Ce qui a dû principalement occuper tous les réformateurs, ce sont les sacrements et notamment le sacrement de l'eucharistie. Unanimes à condamner le sacrifice de la messe, ils ne purent jamais être d'accord sur la question de la sainte Cène. De là cette longue et triste querelle entre réformés et luthériens, querelle qui certainement n'était pas de nature à hâter la marche et le progrès de la Réforme.

C'est aussi dans le dogme de l'eucharistie que nous trouvons la principale ou plutôt la seule différence entre les deux Confessions dont nous parlons.

D'abord qu'entendait-on par sacrement? Dans plusieurs passages de la Vulgate, le mot *sacramentum* traduit le mot grec *mysterion*.

En employant ce mot pour désigner le baptême et la sainte Cène, les pères de l'Église lui donnèrent un sens qu'il n'a pas dans le Nouveau Testament. Tertullien, le premier, se servit dans le même sens du mot latin; après lui ce mot s'étendit sur les différentes cérémonies de l'Église, et c'est ainsi qu'on arriva peu à peu à établir les sept sacrements.

Par le mot *sacramentum* on entendait donc une pratique sacrée par laquelle, avec les signes visibles, on

offrait la grâce invisible. C'est le sens que Mélanchthon lui attribua dans l'Apologie ; c'est aussi le sens donné à ce mot par le Concile de Trente. C'était donc moins sur le sens du terme que sur l'efficacité de l'acte que devait rouler la discussion entre les réformateurs et les théologiens catholiques. L'Église romaine enseignait que, pour participer à la grâce divine, l'homme n'a qu'à rester tout passif, et que la grâce s'obtient par la seule participation au sacremont (*ex opere operato*). C'est cette doctrine qu'ont attaquée tous les réformateurs. Partant toutes deux du principe de la justification par la foi, les Confessions que nous avons devant les yeux sont d'accord à combattre l'erreur de l'Église romaine.

Mais une autre question est de savoir si les deux sont d'accord sur la signification du sacrement et sur l'importance qu'on doit lui attribuer.

La Confession d'Augsbourg dit que les sacrements sont institués *non modo ut sint notæ professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his qui utuntur proposita.*

La première partie de cet article a évidemment en vue une doctrine qui tendrait à faire des sacrements de simples signes extérieurs auxquels on reconnaîtrait les chrétiens. En effet, nous lisons dans le seizième article de la Confession tétrapolitaine que le baptême et l'eucharistie sont appelés *sacrements* : *Quia his quasi fidei professio fiat.*

Cependant on aurait tort de croire que la Tétrapolitaine ne voit dans les sacrements que des signes de ralliement pour ainsi dire.

Tout en reconnaissant que les sacrements ont été institués pour qu'il y ait un lien commun entre les chrétiens, elle ne les regarde pas moins comme des moyens d'obtenir la grâce divine, comme des pratiques par lesquelles on se consacre à Christ (*dass man sich mit solchen Christo begibt*), comme dit le texte allemand de la confession. Nous ne trouverons ici aucune différence notable entre ces deux confessions. Sur le baptême comme bain de régénération, les deux confessions sont encore d'accord; toutes les deux reconnaissent la nécessité du baptême des enfants.

Jusqu'ici nous n'avons rien trouvé qui justifie les rigueurs des luthériens contre les signataires de notre confession. L'unique objet de dissentiment est donc à chercher, comme nous l'avons dit, dans la manière de voir sur l'eucharistie. Luthériens et réformés s'accordaient à ne voir qu'une impiété dans la messe considérée comme sacrifice. A Strasbourg, plus que partout ailleurs, on faisait tous les efforts possibles pour l'abolir. Déjà en 1525 on défendit de la célébrer publiquement en latin, si ce n'est dans la cathédrale et dans les églises Saint-Thomas, Saint-Pierre-le-Jeune et Saint-Pierre-le-Vieux. Bien plus, malgré les efforts de l'évêque, malgré les avertissements de l'empereur et de son ambassadeur Balthasar Merckel (juin 1528), le magistrat défendit complétement la célébration de la messe (20 février 1529). Un an plus tard un nouveau décret bannit des églises les autels des saints, les crucifix, les statues et les tableaux.

Luthériens et réformés regardaient la transsubstantiation comme contraire aux saintes Écritures, mais que fallait-il admettre à sa place, en d'autres termes,

comment devait-on interpréter le τουτο ἐστι? Le prendrait-on au pied de la lettre, ou donnerait-on à ces mots un sens figuré? C'est là la question qui divisa les réformateurs. Luther, après avoir d'abord, comme il le dit lui-même, penché pour la seconde manière de voir, n'a pu résister à la puissance qu'il trouvait dans les paroles du Seigneur et les admit telles quelles.

Zwingli, au contraire, est persuadé que Jésus en disant : Ceci est mon corps, a parlé au figuré aussi bien que lorsqu'il a dit : Je suis la porte; je suis la vigne etc.; ἐστι est pris dans le sens de représente, signifie. Les deux admettent la présence de Christ dans la Cène, mais pour l'un cette présence est réelle, corporelle; pour l'autre elle est spirituelle.

Cette différence parut tellement radicale aux deux partis, que toutes les tentatives de conciliation durent rester sans résultat : ni l'un ni l'autre ne crut pouvoir faire la moindre concession. La séparation fut complète, les luthériens refusèrent même le titre de frère à ceux qui, au colloque de Marbourg, s'étaient déclarés d'accord avec eux sur tous les autres points de doctrine.

Nous avons déjà, dans une autre partie de ce travail, parlé des efforts que firent les théologiens de Strasbourg pour rapprocher les deux partis.

Professant eux-mêmes jusqu'à un certain point les doctrines de Zwingli, ils ne crurent pas devoir ajouter une si grande importance à une question qui, en définitive, restera toujours un mystère, et ils se montrèrent prêts à tendre la main à tous ceux qui attribueraient le salut à la seule foi en Christ et ne verraient pas seulement du pain et du vin dans la sainte Cène.

Trouver une formule qui, tout en conservant la terminologie de Luther, pût en même temps satisfaire les partisans de Zwingli, tel était le but vers lequel tendaient Bucer et Capito. Le dix-huitième article de la Confession tétrapolitaine en est un exemple.

Le dixième article de la Confession d'Augsbourg, sans donner de grandes explications, enseigne la présence du corps et du sang de Christ dans la sainte Cène offerte à tous sans aucune restriction (*et distribuantur vescentibus*). Toute opinion autre que celle-là est fausse et erronée (*et improbansetus docentes*). Cette partie de l'article est évidemment à l'adresse des Zwingliens.

Le dix-huitième article de la confession tétrapolitaine enseigne également que Christ donne véritablement son corps et son sang (*vere edendum et bibendum;* c'est le *vere distribuantur* de la Confession luthérienne); mais au lieu de ne faire aucune distinction entre croyants et incrédules, la confession des villes parle explicitement des fidèles et des disciples du Seigneur. Il n'y a qu'eux qui reçoivent le corps et le sang du Christ: *in cibum potumque animarum.*

Pour le fidèle, la Cène est une *apprehensio et fruitio Christi*, comme s'exprime Bucer.

Fides totum, Christum Deum et hominum complectitur præsentemque tenet.

Ici nous nous séparons de la Confession d'Augsbourg. La condition de la présence de Christ est la foi, la nature de la présence est spirituelle. Christ est présent dans la Cène, comme il est présent là où deux ou trois se sont réunis en son nom.

Dans la Confession d'Augsbourg, la présence du

Christ n'est pas une présence dans l'esprit du fidèle, mais une présence objective, réelle. Ainsi il est dit dans l'Apologie (art. X) : *Confitemur nos sentire quod in cœna domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus quæ videntur his qui sacramentum accipiunt;* et ailleurs Mélanchthon dit : *Integrum et vivum Christum adesse in qualibet parte sacramenti.* Dans l'eucharistie, le chrétien puise la certitude que Christ lui a acquis le pardon des péchés et la vie éternelle. Cependant elle n'opère pas *ex opere operato;* la foi est nécessaire. La foi est donc aussi la condition principale, non pas comme dans la Tétrapolitaine, pour recevoir le corps et le sang du Christ, mais pour participer au trésor promis de grâce et de bénédiction.

C'est sur ce point que les deux confessions se séparent.

Bucer accorde bien que Christ se donne tout entier dans la Cène (*ipsum Dominum verum Deum et verum hominem*), afin que nous vivions en lui et lui en nous, mais il rejette toute *localis inclusio* du corps et du sang de Christ dans les éléments de l'eucharistie. La personne du Christ est présente *realiter*, mais non pas *localiter;* elle est présente comme le soleil est présent pour l'homme dans ses rayons. Jésus emploie une métaphore quand il appelle le pain et le vin son corps et son sang, et Bucer est persuadé que les apôtres, lors de l'institution de la sainte Cène, n'ont pas pris le τουτο ἐστι dans le sens luthérien.

Lorsque par les signes et les paroles on rappelle dans la Cène la mort du Christ aux fidèles qui rendent gloire au Sauveur d'avoir donné son sang et son corps

pour eux, ils reçoivent véritablement le corps et le sang par la foi spirituellement, de même qu'ils reçoivent le pain et le vin corporellement. Le rapport entre la grâce invisible et les éléments visibles est le même que celui qui existe entre la régénération et le baptême : la *conjunctio quæ est regenerationis cum tinctione aquæ et quæ Spiritus-Sancti cum flatu oris Christi.* Ce qui répugne surtout à Bucer c'est d'admettre que les incrédules reçoivent également le corps et le sang du Christ; il y trouve une contradiction avec les paroles mêmes du Seigneur, qui promet la vie éternelle à quiconque mange sa chair et boit son sang. La foi est donc absolument nécessaire, et, de même que l'incrédule n'a pas la vie éternelle, de même il ne reçoit pas dans la Cène le corps et le sang du Christ.

Judas aussi a assisté au repas du jeudi saint, et cependant la parole « que son sang est versé pour le pardon des péchés » ne le concernait pas.

Judas n'a pas participé à ce pardon; de même il n'a pas non plus participé au corps et au sang de Christ.

Bucer déplore les violentes discussions qui se sont élevées à propos de la présence réelle de Jésus-Christ dans la sainte Cène; y mettre fin était son unique but. Aussi la Confession tétrapolitaine recommande-t-elle au peuple de s'abstenir de toute recherche inutile, de toute discussion oiseuse et de s'en tenir à ce qui seul est utile et nécessaire, c'est-à-dire à la foi en Christ comme leur unique Sauveur; c'est en lui et par lui qu'ils devaient vivre d'une vie sainte et agréable à Dieu pour ne former avec tous les fidèles qu'un même corps en Christ.

Ceci explique les efforts des Strasbourgeois pour ar-

river à une fusion des deux partis, et si dans ce but ils ont cherché à rendre la différence aussi minime que possible, c'est on ne peut plus naturel; aussi ne les accuserons-nous pas de mauvaise foi et de duplicité et refuserons-nous de souscrire au jugement de Justus Jonas sur Bucer: *In Bucero calliditas vulpina, perverse imitata prudentiam et acumen.*

D'ailleurs nous croyons que les théologiens de Strasbourg, n'ajoutant pas autant d'importance à la question, voyaient bien plutôt une différence de mots que de fond. Ils le disent eux-mêmes et nous devons croire à leur sincérité quand nous lisons la lettre dans laquelle ils jurent par leur Sauveur d'avoir exprimé leur ferme conviction: *Sonst rufen wir unsern Seligmacher zum Zeugen an, dass wir zwischen der Gegenwart davon Zwingli schreibt dass sie in der Beschauung des Glaubens, in contemplatione fidei bestehe, und eurer wesentlichen aber doch nicht räumlichen Gegenwärtigkeit gar keinen oder ja so geringen Unterschied sehn hönnen, der in dem man darnach forscht, alsobald verschwindet.*

Luther et Mélanchthon voyaient une différence plus radicale et, malgré les efforts de Bucer, ils ne pouvaient trouver dans la présence telle que les réformés l'expliquaient, qu'une présence imaginaire tout à fait incompatible avec la doctrine de Luther. En effet, deux opinions se trouvaient en face l'une de l'autre, et les Strasbourgeois, en cherchant à les concilier, purent assez naturellement avoir l'air de manquer de sincérité.

La Confession que Zwingli envoya à la Diète d'Augsbourg fit ressortir plus vivement encore la différence qui existait entre ses convictions et celles de Luther,

non-seulement sur la sainte Cène, mais encore sur quelques autres articles qu'on avait admis auparavant à Marbourg. Ainsi le péché originel dans les enfants y était considéré non pas autant comme un péché réel (*Brest, Gebrechen oder Krankheit*). Quant aux sacrements, ils y est dit qu'ils ne donnent pas eux-mêmes la grâce et le pardon des péchés, mais sont bien plutôt les signes de la grâce parue antérieurement. Cela ne pouvait que rendre les luthériens plus méfiants; les Strasbourgeois, qui mettaient tant de soin à défendre Zwingli, n'auraient-ils pas pu, eux aussi, avoir adhéré, lors du colloque de Marbourg, à différents dogmes plutôt dans l'intention de faire la paix que par conviction? Un rapprochement devait être bien difficile. Du reste, les luthériens s'étaient peu à peu persuadés qu'ils aggraveraient leur position en faisaut cause commune avec les « sacramentaires, » qu'ils supposaient être des objets tout particuliers d'aversion et de haine. En vain Bucer faisait-il comprendre à Mélanchthon que leurs adversaires les persécutaient, non pas parce qu'ils niaient que Christ se trouvait plus ou moins dans le pain du sacrement, mais parce qu'ils rejetaient tant d'autres doctrines chères au clergé romain. Zwingliens et luthériens devaient être également odieux aux catholiques. Mélanchthon lui-même, qui dans toute la querelle s'était montré très-modéré, croit qu'il faut abandonner les Zwingliens. *So Gott Gnade gäbe,* dit-il, *dass unsre gewisse und nöthige Lehre wie bis anher von kays. Maj. geduldet und tolerirt würde, so halten wir dass wir solches alsdann nicht hindern sollen mit Vertheidung zwinglischer Lehr, so man dieselbe nicht wollte toleriren.*

Nous avons vu plus haut comment les luthériens repoussèrent les députés des quatre villes, qui se virent ainsi forcés d'exposer leurs croyances dans la Confession que nous venons de passer en revue.

Arrivé à la fin de ce travail, nous en sentons vivement toute l'imperfection. Pour traiter à fond la question telle que nous nous l'étions posée, une étude plus approfondie de toute la période qui embrasse les discussions entre les luthériens et les réformés, une connaissance plus étendue des différentes Confessions helvétiques auraient été nécessaires. Tout en avouant cette imperfection, nous nous permettons cependant d'indiquer le résultat auquel nous sommes arrivé.

Pour ce qui concerne le sacrement de l'eucharistie, nous avouons que nous ne pouvons pas nous familiariser avec l'opinion de Luther. Nous croyons aussi à une présence de Christ, mais à une présence réelle pour la foi. Dans la sainte Cène le Seigneur se donne véritablement à tous les fidèles *in cibum et potum animarum;* la bouche du corps reçoit le pain et le vin, tandis que la bouche de la foi reçoit le corps et le sang de Christ. Le juste vivra de sa foi; tenons-nous en donc à ce qui est surtout nécessaire : croyons en Jésus-Christ, notre unique Sauveur; vivons en lui et soyons ainsi membres vivants de ce corps dont Christ est la tête.

THÈSES.

I.

Toute Église doit avoir sa confession de foi.

II.

Les confessions de foi n'ont de valeur qu'autant qu'elles ne dépassent pas les données des saintes Écritures.

III.

Le sacrement même est en quelque sorte une confession de foi.

IV.

Le *in cum* et *sub* de Luther ne donne pas une idée bien nette de la présence de Christ dans la sainte Cène.

V.

La présence de Christ dans la sainte Cène, quoique spirituelle, n'en est pas moins réelle.

VI.

Jésus, en instituant la sainte Cène, a surtout appuyé sur ces mots : « Faites ceci en souvenir de moi. »

VII.

La véritable foi en Christ comme notre Sauveur n'est possible que pour celui qui reconnaît l'absence de tout mérite personnel.

VIII.

Une foi vive et réelle doit nécessairement avoir pour conséquence la vie en Christ.

Vu par le président de la soutenance.
Strasbourg, le 21 avril 1866.
C. SCHMIDT.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 22 avril 1866.
Le Recteur, A. CHÉRUEL.